

Teorie a rozpory

Úvod

Je neblahé, že člověk byl stvořen s tělem i duší, a tento dědičný hřích, který ustavičně neodbytně zaměstnával hloubavou mysl prostřednictvím mýtu, náboženství, teologie a metafyziky, nyní přichází zatratit antropologii. Mezi fyzickou antropologií a kulturní antropologií je hluboký rozpor daný rozporem mezi tělem a duší, myslí a věcí, a tento rozpor se dá ve vědě snáze překlentout poněkud volnějšími spekulacemi, které ji předchází. (Malinowski, 1923, s. 314)¹

Antropologie o sobě tvrdí, že je širokým oborem, jehož předmětem je *anthrōpos*, „člověk“. Přírodní vědy, filozofie, dějiny, teologie, klasická filologie, a dokonce i právní věda byly přizvány na pomoc, aby pomohly osvětlit toto zkoumání člověka v celé jeho složitosti. Při zkoumání lidské společnosti se díváme na sebe i na druhé, a právě dialektický vztah mezi mnou a tím druhým, jednotlivcem a skupinou je jádrem antropologie. Kdo je to „ten druhý“? A co nám mohou ti druzí říci o nás samých, o naší kultuře, naší společnosti? Jsou ti ostatní také lidmi? A co vlastně znamená? Odrážejí malé „primitivní“ společnosti evoluční minulost „civilizovaného“ světa? Jaké vlastně jsou základní podobnosti mezi různými etniky, jsou-li vůbec nějaké? Jsme všichni tak odlišní, že na každou kulturu a společnost je možné pohlízet izolovaně – bez nějakého širokého společného jmenovatele jakožto základu pro srovnání? Je náboženství produktem společnosti, je to pouze lidský vynález a projekce? Nebo je toho „na nebi i na zemi“ víc, než dokáže objasnit hmota či sociolog, etnolog, historik apod.? Jsou náboženské motivace a podněty odpovědí na vnější duchovní energie

a zjevení, nebo jsou pouze výsledkem ošálené myslí a pokriveného vědomí? Je náboženství univerzální, nebo brzy zanikne pod tíhou technického rozvoje a rozumu? O těchto konfliktech, kterých si před více než šedesáti lety všiml významný polský etnograf Bronislaw Malinowski, se v současnosti stále živě diskutuje.

Kniha, kterou držíte v ruce, se vám pokusí ukázat, že neexistuje pouze jediný antropologický přístup ke studiu náboženství, a ti, kdo při její četbě budou hledat „tu správnou odpověď“, budou zklamáni. Je na čtenářích, aby prověřili předložené údaje, vyvodili z nich své závěry a sklenuli vlastní mosty „mezi duší a tělem, myslí a hmotou“.

První část této kapitoly jde hned k podstatě věci a zabývá se různými *problémy při studiu náboženství*. Zahrnuje na jedné straně odlišné perspektivy pozitivistických vědeckých antropologů, kteří mají za to, že veškeré náboženství je iracionální, a na straně druhé ty, jejichž víra v západní představy o pravdě a řádu byla do základů otřesena jako výsledek kontaktu s alternativními „domorodými“ kosmologiemi. Zaměřím se rovněž na předpoklady a metodologie charakteristické pro antropologické přístupy k náboženství a na jejich vztah k fenomenologické metodě religionistiky. Teorie zabývající se *původem* náboženství zaměšťovaly v devatenáctém století a na počátku století dvacátého mnoho myslitelů a ovlivnily typ definice, kterému dávali přednost. Některá z těchto témat se probírají ve druhé části této kapitoly. Poslední část se podrobněji věnuje *definicím* náboženství a pokusům náboženství *kategorizovat* – nic z toho však není tak jasné, jak by si možná přál ten, kdo uvažuje správně a logicky!

Díváme-li se na „toho druhého“ a snažíme-li se ho pochopit, děláme to jako v zrcadle, přičemž naše vlastní zájmy a předpoklady se odrážejí v otázkách, jež klademe, a v odpovědích, které dostáváme. Antropologové se po mnoho let zabývali analýzou své vlastní praxe. Diskuse tedy zahrnují charakteristiku pokusů překonat deformace vyplývající z nevyváženosti mezi autorem-antropologem a snahou „vymanit“ autoritu etnografického textu ze zatíženosti pohledem antropologa s explicitními nebo implicitními nároky textu „říci, jak to je“.

Problematika, kterou se zabývá religionistika

Středověká Evropa byla sice občas rozbourěná, neboť v ní různé politické a náboženské zájmy soupeřily o nadvládu, ale byla jednotná ve víře v Boží existenci a v oprávněné nároky světské moci.² S nástupem osvícenství byly tyto základní předpoklady zpochybněny. Skotský dějepisec a filozof David Hume (1711–1776) například tvrdil, že empirické pozorování (pozorování založené na tom, co se dá poznat na základě zkušenosti) by mělo tvořit základ „morálních věd“, zatímco německý filozof Imma-

nuel Kant (1742–1804) měl za to, že veškeré vědění je zkonstruované a že nemůžeme poznat „svět jako takový, svět an sich“. Pro Ludwiga Feuerbacha (1804–1872) bylo křesťanství iluzí; náležitým předmětem teologie a filozofie by podle něho mělo být zkoumání lidí, a nikoli metafyzická spekulace o tom, jaký je Bůh.

Osvícenství: hnutí v evropské filozofii sedmnáctého a osmnáctého století zabývající se úlohou rozumu a pokrokem lidské civilizace. Osvícenští filozofové odmítali tradici a zpochybňovali existující původ a zdroj moci. Hlavním představitelem osvícenství byl francouzský filozof Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), který proslul svým popisem „ušlechtilého divocha“. Na rozdíl od Thomase Hobbesa (1588–1679), který tvrdil, že lidský život je ve svém přirozeném stavu „osamělý, ubohý, ošklivý, surový a krátký“, měl Rousseau za to, že takzvaná civilizace se svými narůstajícími nerovnostmi představuje ve skutečnosti degeneraci původního harmonického kolektivního sociálního života. Výchova a opětné zavedení společenské smlouvy – kolektivní vůle lidu – jsou podle něho nutné k zajištění systematického pokroku. Rousseauovy ideje společenského kolektivismu později ovlivnily Ěmila Durkheima.

Zatímco se tyto směle nové ideje probíraly v intelektuálních kruzích a filozof Friedrich Nietzsche (1844–1900) vyhlásil „smrt Boha“, většina evropského obyvatelstva i nadále vyznávala tradiční křesťanskou (nebo židovskou) náboženskou víru a hodnoty. Vlivné a plodné ideje související s náboženstvím, s nimiž přišli učenci v devatenáctém století a na počátku století dvacátého (a samozřejmě mnoho antropologů v dnešní době), lze chápat pouze na pozadí oficiálního náboženství, které poskytovalo pojmosloví i vzor pro myšlení o jiných náboženstvích a model, který se dal odmítnout. Evans-Pritchard, katolický konvertita, ve svých přednáškách o „primitivním náboženství“ zdůrazňoval, že mnoho otců zakladatelů evropských humanitních věd bylo vychováno v křesťanské či židovské náboženské víře, ale se svou náboženskou výchovou se rozešli:

Tylor byl vychován jako kvaker, Frazer jako presbyterián, Marett vyrostl v anglikánské církvi, Malinowski byl katolík, zatímco Durkheim, Lévy-Bruhl a Freud měli kořeny židovské; avšak až už pocházeli z jakéhokoli prostředí, byli učenci (až na jeden či dva případy), jejichž spisy měly největší vliv v době, kdy svá díla psali, agnostiky či ateisty. Primitivní náboženství se z hlediska své platnosti nikterak nelišilo od každé jiné náboženské víry, pouhé iluze. (Evans-Pritchard, 1972, s. 14–15)

Později se v krátkosti vrátím k některým z těchto myslitelů a k jejich teoriím náboženství,³ nejprve se však podíváme na to, co se pro mnohé stalo standardní metodou studia náboženství jak v religionistice, tak v sociologii: na *metodu fenomenologickou*.

Fenomenologie a metodologický agnosticismus

Fenomenologie: z řeckého *phainomenon*, „to, co se projevuje, vyjevuje, zjevuje“. Tohoto termínu použil Kant k popisu toho, co můžeme poznat zkušeností, a také Husserl při popisu světa (fenomény, jevy). S termínem „fenomenologie náboženství“ přišel nizozemský vědec P. D. Chantepie de la Saussaye v roce 1887 a vyjadřoval jím systematický popis náboženských jevů.⁴

Ať už vyznávali nějakou náboženskou víru, či nikoli, nebo se pokládali za lidi „duchovní“, většina sociologů a historiků náboženství by souhlasila s následujícími posouzením úlohy antropologa:

To, co jsem řekl, neznamená, že antropolog musí mít nějak vlastní náboženství, a myslím, že v této věci bychom měli mít jasnou hneď od počátku. Jakožto antropolog se nezabývá pravdivostí nebo nepravdivostí náboženského myšlení. Já tomu rozumím tak, že antropolog nikterak nemůže vědět, zda duchové bytosti primitivních či jakýchkoli jiných náboženství existují, nebo ne, a je-li tomu tak, nemůže tuto otázku brát v úvahu. Náboženská přesvědčení jsou pro něho sociologická fakta, nikoli fakta teologická, a on se má zabývat výlučně jejich vzájemným vztahem a vztahem k jiným sociálním faktům. Antropologovy problémy jsou rázu vědeckého, nikoli metafyzického či ontologického. Metoda, kterou používá, se dnes často nazývá metodou fenomenologickou – je to srovnávací studium náboženství a rituálů, takových záležitostí jako bůh, svátost a oběť, aby stanovil jejich význam a sociální dosah. (Evans-Pritchard, 1972, s. 17)

Metodologická neutralita či agnosticismus⁵ umožňuje antropologům jakéhokoli nebo i žádného náboženského přesvědčení alespoň v teorii nepředpojatě zkoumat náboženské přesvědčení a náboženskou praxi těch druhých. V oblasti jejich zájmu se nachází každý kosmologický výrok či obřadní úkon ne proto, že by mohl či naopak nemohl být pravdivý, ale pro to, co vyjevuje o koherentním jádru myšlení, které je základem kultury a její sociální struktury. Jak ještě uvidíme, tento předpoklad obsahuje jak etické, tak metodologické problémy i v případě „ad hoc přístupů“, jaký dnes většina antropologů používá.

V rámci religionistiky náboženství a dějin náboženství sloužila fenomenologická metoda k vydělení tohoto oboru z teologie, jejího staršího bratra. Zatímco jsou taková, kteří tvrdí, že výuka teologie je „nauka o“, a nikoli katecheze („jak“), často se vychází z předpokladu, že to či ono náboženství se bude vyučovat, nebo že se napíše kniha na základě nějakého konkrétního věroučného postoje – který pravděpodobně (ne však nutně) sdílí učitel i student nebo autor i čtenář. Z teologického hlediska může studium jiného než vlastního náboženství spočívat v hledání paralel, a to pravděpodobně, ač neúmyslně, na úkor toho jiného náboženství (koneckonců přijmout stanovisko, že všechna náboženství jsou stejně pravdivá či platná, by podkopalo logiku většiny náboženských postojů). Je téměř jisté, že jiná náboženství se nebudou zkoumat podle svých skutečných zásloh, bez předpokladu, co se vlastně hledá. Například římskokatoličtí odborníci na misie a teologové zabývající se „inkulturací“ mohou studovat africká náboženství, aby objevili „semena evangelia“ (tj. prvky kultury, jež jsou v souladu s křesťanstvím), a používat jich jako pomůcku ke konverzi nebo se záměrem posílit víru obrácených.⁶ V reakci na takovýto přístup přijala religionistika fenomenologickou metodu, jež v praxi obvykle znamená popis zvyklostí a věroučných nauk jiného etnika a převod jejich posvátných textů s co nejskromnějším komentářem a hodnocením.⁷

Filozof **Edmund Husserl** (1859–1938) se považuje za zakladatele *fenomenologie*. Husserl se narodil v Prostějově v židovské rodině. V sociologii a religionistice je nejvíce znám tím, že vyvinul metodologickou praxi *epoché* (je to řecké slovo s významem „zadrženi se“). Husserl ve skutečnosti přišel s myšlenkou, že není třeba zabývat se problémem, zda je něco pravdivé nebo aktuálně existuje, nýbrž tím, že bychom měli „uzávorkovat“ to, co se nedá předvést či dokázat. Tento přístup umožnil věnovat pozornost „jevům“, jež lze pozorovat bez předchozích předpokladů, a dále umožnil intuici esence neboli *eidos* (toto slovo pochází z řečtiny a znamená „forma“, „podoba“ „vzhled“, „představa“, „idea“ či „esence“). Tato metoda umožnila fenomenologům náboženství, jako byl Gerardus van der Leeuw (1890–1950), vytvořit typologie.⁸ V Husserlově myšlení se kladl důraz na *cogito* neboli na vědomého pozorovatele, ale Husserl se vyhýbal otázkám týkajícím se identity vědomé myslí, její autority a jejího vztahu k jazyku. Tyto slabiny jsou charakteristické pro většinu vědeckého bádání, jež svůj přístup označuje za fenomenologický. Nedaří se zde uchopit problematiku subjektivity, reflexivity a textuality – učenec se pokládá za „mouchu na zdi“, a ne za myslícího jedince, který má vztah k pozorované věci a je zahrnut do jevu, který sám popisuje.⁹

Racionalita a náboženství

Jedna antropologická kritika fenomenologické metody je toho názoru, že by se antropologie měla považovat za vědu založenou na empirii a racionalitě. Je-li něco prokazatelně nepravdivé, měl by to antropolog také říci. Jedním z nejvyhraněnějších představitelů tohoto přístupu je James Lett, který v nedávno vydané rukověti antropologie náboženství tvrdí, že „antropologové mají intelektuální a etický závazek zkoumat pravdivost či nepravdivost náboženské víry“ (Lett, 1997a, s. 105). Pro Letta je „vědecké poznání“ definováno jako objektivní logické vědění, jež lze veřejně verifikovat a testovat – což ovšem samo o sobě nevylučuje možnost zahrnout i neempirické poznatky. Náboženství je naopak definováno svou neempirickou povahou. Nachází se ve sféře víry, nikoli faktu, a je tudíž už z definice neverifikovatelné. Nelze-li je vyvrátit, nelze je ani dokázat. Náboženství je *ipso facto* iracionální. Zatímco mnoho lidí včetně antropologů se spokojí s tím, že ponechají prostor existenci nedokazatelného, ba dokonce nepravděpodobného, „uzávorkuje to“ nebo jednoduše zkoumá jeho sociální dimenze, Lett má pocit, že povinností antropologů je postavit se na stranu racionality:

Podle mého názoru je povinnost ukázat, že náboženské přesvědčení je nesmyslné, povinností etickou. Je to povinnost každého vědce v oboru antropologie z toho prostého důvodu, že základní étos vědy spočívá na neochvějně oddanosti pravdě... Ve vědě není prostor pro kompromis vzhledem k povinnosti být objektivní a nestranný. Vědci si nemohou dovolit být propagandisty či apologety propagujícími nezavázané a útěšné mýty... Pokud antropologové nedokážou veřejně prohlásit náboženská přesvědčení za nepravdivá, nejsou s to dostát v tomto ohledu etické zodpovědnosti. (Lett, 1997a, s. 111–112)

Takový otevřeně materialistický zápal je v antropologii neobvyklý, ač skepse, rysující se v pozadí, neobvyklá není. V témže svazku se například Stewart Guthrie snaží „dokázat“, že veškeré náboženství je výsledkem antropomorfismu, a proto je iluzorní. Guthrie tvrdí, že lidé „sázejí vysoko“ – to znamená, že připisováním lidských vlastností jiným tvorům a jevům se toho prohraje méně, než když se to špatně pochopí. „A tak když máme před sebou něco nejistého, sázíme spíš na životnost než neživotnost, na podobnost s člověkem než na její absenci. Sázíme-li na tyto možnosti, často se mýlíme a chronicky ožívujeme a antropomorfizujeme svět.“ (Guthrie, 1997, s. 495)

Na druhém konci spektra se nacházejí ti, kdo přistupují ke studiu náboženství na základě vlastní víry. Švédský luteránský misionář Bengt Sundkler si například dobře uvědomoval výhody i nevýhody svého postoje. Ve svém pověstném líčení bantuských proroků v jihoafrických nezávislých církvích Sundkler uvažoval takto:

Ještě než jsem se pustil do výzkumu, měl jsem určitou neblahou předtuchu, že jako misionář jedné konkrétní církve budu v jisté nevyhově při navazování přátelských styků s představenými nezávislé církve – styků, bez nichž mi neposkytnou údaje o sobě, o své práci a cílech. V tomto ohledu však byly mé obavy liché. V ohromném počtu případů jsem zjistil, že už sám fakt, že vědí, kdo jsem: totiž misionář, který se opravdu zajímá o jejich církevní život i o jejich život osobní, o jeho dosavadní průběh a o to, čím se zabývali a zabývají, mi pomáhal v úsilí získat požadované informace... Zkušenosti s obdobnými problémy v činnosti vlastní misijní církve otevřely nové možnosti a směry výzkumu. (Sundkler, 1961, s. 15–16)

Sundkler pokračuje úvahou o nevyhnutelné předpojatosti veškerého antropologického výzkumu, ať už je výzkumný pracovník v terénu věřící křesťan, nebo ateista, a poznamenává: „Autorova hodnocení a ideály se samozřejmě stávají součástí výzkumné činnosti – od shromažďování materiálu samého, což je základní stadium, až po závěrečnou prezentaci, kdy se jeden názor vyvažuje jiným.“ (Sundkler, 1961, s. 16) Představa nezaujaté, neutrální antropologie je mýtus.

Do našich argumentů vstupují hodnotové předpoklady. Neměly by se tedy skrývat jako předpoklady nevyslovené, ale měly by se naopak explicitně formulovat. Subjektivní díraz nutně ovlivňuje hodnocení každého misionáře, který se zabývá příslušným problémem, a zahrnuje určitou kritiku jeho vlastních ideálů a životního díla. I já sám jakožto protestantský misionář a výzkumný pracovník jsem bezpochyby součástí problému a ovlivňuji jeho budoucí vývoj svou misionářskou činností, nebo naopak nečinností. (Sundkler, 1961, s. 16)

Většina antropologů by s takovými pocity souhlasila; byly neobvykle pronikavé, poetivé, upřímné a introspektivní na to, že kniha vyšla poprvé roku 1948.

Stále běžnější jsou takové antropologické popisy, v nichž pracovník v terénu může přistupovat k jiným kulturám bezpečně v rámci západního pozitivistického pojetí se záměrem „vytknout před závorčku“ pravdivost či nepravdivost náboženského přewědění jiných, potom však zjišťuje, že cizí světový názor může vsutku „působit“ do značné míry tak, jak to jeho zastánci popisují. Evans-Pritchard ve své studii *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů) otevřeně tvrdí, že „čarodějové tak, jak si je představují Azandové, zjevně nemohou existovat“ (1976, s. 18); nicméně odhalil, že žít, jako kdyby neexistovali, nebyl ani lepší, ani horší způsob, jak si zorganizovat své záležitosti, než jakýkoli jiný. Merete Jakobsenová (1999), která se účastnila šamanských seminářů hnutí New Age, si beze všeho zaznamenala putování duše, při nichž se setkala se strážnými duchy zvířat,

aniž by v ně nutně musela „věřit“ nebo věřit ve vysvětlení poskytnuté organizátory semináře. Tanya Luhrmannová (1989) se zúčastnila sabatu čarodějnic a vyslovovala zaklínadla, aniž by sdílela světový názor ostatních čarodějnic. V každém případě měl výzkumný pracovník v terénu svou osobní filozofii, jež mohla vysvětlit nové či zvláštní zážitky, a tak se vyhnul každému většímu rozporu a konfrontaci s vlastním chápáním světa a smyslu sebe samého. Na druhé straně tam, kde se výzkumník, který byl původně skeptický, stává obětí celé řady neblahých událostí, pro něž nenachází žádné racionální vysvětlení, může být jeho víra v západní vědecký světový názor hluboce otřesena. Jedním z takových etnografických popisů je studie Jeanne Favret-Saadaové o čarodějnictví v severní Francii (1980). I když autorka uvádí řadu logických zdůvodnění víry v čarodějnickou moc na venkově v Normandii, bere přitom čarodějnické síly nesmírně vážně (ač pouze na rovině psychologické a jazykové a jako způsob explikace), a to poté, co byla „vtažena“ do čarodějnického diskursu, neboť se stala obětí řady neblahých událostí.

Michaela Kearneyho fascinovaly rozdíly mezi kosmologickou soustavou indiánů a jeho vlastní soustavou a tato fascinace jej přivedla k terénnímu výzkumu v jižním Mexiku. Lidé v Ixtrepanu žili ve světě „plném zhoubných, ba dokonce nehmotných sil“ včetně „špatného vzduchu“, které mohly čarodějnice vdechnout své oběti (Kearney, 1992, s. 48). Kearney připisoval nevědecké a iracionální názory indiánů nejistotě a bídě jejich života, dokud se mimoděk nepřipletl do nadpřirozeného sporu mezi sousedy. Když zjistil, že byl postižen boláky, jednou ze zbraní v čarodějnickém arzenálu, Kearney zpanikařil:

Mysl mi začala horečně pracovat jako motor se zablokovanou škrticí klapkou, když jsem se stával svědkem rozpadu vlastního racionálního, vědeckého, materialistického světového názoru. V myslí mi neodbytně vyvstávalo nepočetitelné ujištění, že je to všechno nepravdivé, falešné, že lidé, mezi nimiž jsem dosud žil a jejichž život jsem dosud považoval za soustavu bizarních zaostalých obyčejů plných pověrčivosti, si dobře uvědomují, že existují síly, s nimiž jsem si já vůbec nevěděl rady a na něž jsem vůbec nebyl připraven; s takovými silami byli ti lidé ve styku. Báľ jsem se o svůj život jako nikdy předtím. (Kearney, 1992, s. 53–54)

Kearney, nacházející se mezi dvěma světy: světem venkovských mexických indiánů a bezpečím abstraktního intelektuálního života v Berkeley, začal chápat hrůzu magie a její reálnou přítomnost v lidském životě – i když se mu nakonec podařilo si svou zkušenost racionálně zdůvodnit.

V posledním případě, který uvedu, je přeměna západního skeptika ve „věřícího“ úplnější a trvalá. Z Paula Stollera se stal čarodějův učen za jeho terénního výzkumu

v oblasti Songhay v západní Africe. Ve své první zprávě o Songhay vypustil Stoller vylicení osobních zážitků, jež podle jeho názoru byly v rozporu s konvencemi, které by měl dodržovat etnografický text. Týkalo se to i náhlého ukončení jeho terénního výzkumu v roce 1984, když uprchl před útokem duchů, jež na něj vyslala kněžka, která mu chtěla ublížit. Pro Stollera je však práce v terénu jak vědou, tak „hluboce lidskou zkušeností“ a Stoller se nikterak nezdráhal co neúplněji se vcítit do kosmologických představ Songhayů.

Jako antropologové musíme respektovat lidi, mezi nimiž pracujeme... Pro mne znamená tento respekt bezvýhradně přijmout víru a jevy, jež náš systém vědění často pokládá za absurdní. Svě učitele jsem bral vážně. Věděli, že ve svém osobním životě používám věštění. Věděli, že jsem jedl různé prášky, abych se chránil. Věděli, že nosím předměty, abych tak projevil svůj respekt k duchům. Věděli, že ve svém domě mám oltář, nad nímž odříkávám zaklínadla a provozuji magii. Líbilo se jim, jak jsem si s sebou nosil své vědění a moc a učili mě stále víc. (Stoller, 1989, s. 229)

Nakonec však Stoller překročil hranice oddělující zúčastněné pozorování od prakticky provozovaného kouzelnictví a byl nucen uprchnout. Třebaže zůstává antropologem vyskoleným západním myšlením, neodvrl jako nepotřebné to, čemu se naučil v oblasti Songhay; nakonec se mu podařilo zotavit se z nemoci, kterou onemocněl vinou čarování a která uspišila jeho odjezd:

Svět v Songhay zpochybnil základní předpoklady mé vědecké průpravy. Život v Songhay mě přiměl konfrontovat se s omezeností západní filozofické tradice. Mě sedmáctileté těsně sepětí se Songhay odráží pozvolný vývoj mého myšlení, které je nyní hluboce ovlivněno songhayskými kategoriemi a moudrostí. (Stoller, 1989, s. 227)¹⁰

Politika reprezentace

Hodně jsme se vzdálili od metodologického agnosticismu, jaký předkládají zastánci fenomenologické metody. Nebo snad ne? Je určitě možné zůstat otevřený jiné kultuře a jejím přesvědčením a případně se jimi nechat hluboce ovlivnit, aniž bychom považovali za nutné diskutovat v této souvislosti o pravdivosti a nepravdivosti. Jeden z klíčových rozdílů mezi antropologickým zúčastněným pozorováním a sběrem údajů „katedrových antropologů“ v minulosti či přehledových etnografů tvoří potenciál pro tělesné, emocionální a duchovní zapojení do života druhých. Etnografům, kteří se na nějaký čas ponoří do jiné kultury, nutně hrozí, že jejich dosavadní pohled na svět se zpochybní, změní a možná i úplně vezme zasně. Míra disonance mezi jedním

světovým názorem a jiným, kterou může antropolog tolerovat, je záležitost převážně individuální a spojení respektu, skepse a agnosticismu vůči „realitě“ vysvětlení světa jiných lidí a etnik není neobvyklé.¹¹ Antropologové mají přece jen sklon vytknout před závorku otázky pravdivosti a racionality a v souvislosti s terénním výzkumem třeba zcela vyčerpají svou fantazii, a proto etnografické texty často působí suchým a nezábavným dojmem ve srovnání s intenzitou původní zkušenosti. Propast mezi živým vylíčením příběhů z terénní práce přátelům a kolegům a vydanou monografií v oboru vědecké antropologie je z tohoto důvodu patrně větší než rozdíl mezi výzkumem a výsledným textem ve většině jiných oborů.¹²

Důraz kladený na metodologický agnosticismus může podnítit vědce, ať už to jsou antropologové, sociologové, nebo historikové náboženství, k předpokladu, že jsou ve svých pozorováních neutrální. Můžeme chtít věřit tomu, že senzitivita a empatie vůči našim hostitelům stačí na sepsání vyvážené monografie, nebo si dělat iluze, že zahrnout doslovné záznamy rozhovorů nebo probírat výsledný text knihy s informátory nějak vede ke společnému autorství. Ti, kdo se vyhýbají otázkám jazyka, moci a přenositelnosti, pouze ponechávají autoritu autorského hlasu implicitní a nezpochybnitelnou.¹³ Rijk van Dijk a Peter Pels (1996, s. 245) zdůrazňují, že „etnografický dialog je vždy kontextualizován dialektikou mocenských vztahů, která jej podmiňuje a brání mu“. Pravomoc terénního výzkumného pracovníka klást otázky a redigovat odpovědi je součástí procesu antropologické produkce. I v textu „blízkém zkušenosti“, který se třeba skládá z přešpaných rozhovorů, filmů, fotografií, líčení informátorů z první ruky a reflexivních deníkových záznamů výzkumného pracovníka, je výsledná produkce tvořena zájmem, technikou, dovedností a estetickými úsudky antropologa ve vztahu *nikoli* k subjektům práce v terénu, nýbrž k předpokládané nebo zamýšlené cílené skupině.¹⁴ To samo o sobě není „špatné“, ale mělo by se to dělat explicitně. Antropolog je přenositel kultury a takový přenos by se neměl zaměřovat s originálem.

Van Dijk a Pels jdou o krok dále než většina antropologů a určitě za praxi *epoché*, jak ji všeobecně chápou a realizují religionisté. Navrhují „ve výzkumu náboženství ‚demokratizovat‘ schopnost dekonstrukce autoritativních výroků“ (1996, s. 246). Když se setkají s religionisty, kteří jsou odborníky na ty kultury, které sami studují, antropologové se všeobecně snaží „vysvětlit“ svá tvrzení tím, že je zasazují do oblasti, jako je sociální struktura, dějiny, psychologie atd. Zřídka kdy se berou *an sich*, tj. tak, jak Paul Stoller přijal „pravdu“ songhayského čarodějnictví. Reflexivita, kterou doporučuje většina současných autorů, pouze zahrnuje zaměření pozornosti na antropologa, a nikoli na hostitelskou komunitu procesem reflexivity, a nepřináší záruku sdílené schopnosti stanovit podmínky debaty. Van Dijk a Pels vyslovují

požadavek (jehož splnění by mělo spíše nepřijemné a možná nepříjemné důsledky pro většinu oborníků), že:

Je nutné takto demokratizovat dekonstrukci, a ne-li přímo zpochybnit antropologické požadavky na autoritu, pak alespoň vrátit působnost těm, кого tyto požadavky redukuji na „objektivitu“ (nebo „hlas“). Máme za to, že takový krok je nutný k přeorientování výzkumu na náboženství v postkoloniálním světě. (van Dijk a Pels, 1996, s. 246)

Van Dijk a Pels uvádějí příklad dopadů takového přístupu převzatý z terénního výzkumu mezi mladými znovuzrozenými křesťanskými kazateli v Blantyre na Malawii. Poté co si získal jejich důvěru, van Dijk uveřejnil článek o kazatelích v malawijském městečku. Článek obsahoval následující popis, který prozrazuje autorův odtazitý a autoritativní postoj:

Po „naplnění“ Duchem svatým, jak objasnilo mnoho mladých, se člověk nejednou cítí, jako by vskočil do světa světa. Každé shromáždění je tedy naplněno modlitbami ve vytržení, voláním a mluvěním jazyky, tak aby se vytvořil přesné takový stav mysli, v němž může dojít ke křtu Duchem svatým. (van Dijk a Pels, 1996, s. 258)

Většina antropologů by pravděpodobně pokládala van Dijkův styl za náležitý a „normální“, ale mladí kazatelé proti článku ostře protestovali, zejména proti způsobu, jakým byl napsán. Pozvali van Dijka na soukromou schůzku, aby objasnil, jak to vlastně myslel. V tom, že dal do uvozovek slovo „naplnění“, například kazatelé spatovali snižení vlastní autority v tom smyslu, že van Dijk relativizoval to, co pro ně bylo skutečností. Jelikož přijal jejich pohostinnost a účastnil se jejich shromáždění, měli mladí kazatelé za to, že van Dijk rovněž přijal i jejich postavení inspirovaných proroků. Poněvadž se zdálo, že popírá opravdovost jejich poselství užíváním jazyka „zvěštku“ nebo že se od ní aspoň distancuje, ohrozil van Dijk své postavení v komunitě. Kladli si otázku, zda to snad není papežův špion. Aby obnovil důvěru, které předtím pozbyl tímto předstíráním autorské neutrality, byl van Dijk nucen přiznat sílu inspirace Duchem svatým na veřejném shomáždění. V zemi, kde bylo zpochybnování politické moci nebezpečné, potřebovali chabě vzdělaní mladí kazatelé zdůrazňovat pravověrnost svého poselství stejně jako zdroj inspirace. Jejich kultura byla orální, dotyková a psané slovo vzbuzovalo podezření, neboť bylo spojeno se starším, zkaženým pokolením, které bylo u moci už příliš dlouho.¹⁵ Co se antropologovi z akademických kruhů jevílo jako nestranné, vyvážené a neškodné, představovalo hrozbu pro společenství, které studoval.

Přes cennou úlohu ve zpočybňování antropologického etnocentrismu neukazují ve skutečnosti van Dijkova a Pelsova doporučení cestu vpřed. Například při popisu svých zkušeností volí van Dijk autorský tón vhodný pro akademickou čtenářskou obec, který však odmítají jeho informátoři. Z logiky van Dijkova postavení by vyplývalo, že antropolog se stává mluvčím či obhájcem názorů svých partnerů v dané oblasti, ale nic víc. I kdyby to třeba i bylo nutné, neřešilo by to problém, či názory se vlastně mají představovat. Ženská perspektiva se může lišit od mužské, členové jedné církve se spolu nemusí shodovat v názoru na interpretaci svých názorů pocházející od členů jiné církve a tak dále. Úkolem etnografa zůstává interpretovat názory těch druhých co nejpochtivějším a nejzodpovědnějším způsobem a zasadit tyto názory a praktiky do širšího teoretického rámce. A aby to nebylo tak jednoduché, antropolog se rovněž snaží obracet zároveň k několika odlišným cílovým skupinám včetně svých akademických kolegů a studentů, pracovníků z oblasti terénního výzkumu a možná i nevládních organizací, komerčních sponzorů a sdělovacích prostředků.

Vrátíme se nyní k některým starším diskusím a zaměříme se na pokusy pochopit podstatu náboženství zkoumáním jeho původu. Tyto diskuse se znovu rozpoutaly v devatenáctém století, ale jejich ozvěna je v akademických kruzích i dnes patrná.

Původ náboženství

Když roku 1871 Charles Darwin (1809–1882) uveřejnil své kontroverzní pojednání o vývoji člověka, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (Původ člověka a pohlavní výběr, 1871), byla církev pobouřena. Zdálo se, že Darwin tvrdí, že lidé pocházejí z opic a že ve své charakteristice přírodního výběru a adaptaci druhů nepočítá žádný prostor pro Boha. Kde je řád ve stvoření, jestliže nahodilá interakce mezi přírodním prostředím a biologickými organismy vedla k takové rozmanitosti živých organismů, jaké dnes existují? Zatímco Darwinovy ideje vypadaly jako urážka, pojem *sociální evoluce* (později označovaný jako sociální darwinismus) měl již v sedmdesátých letech devatenáctého století své pevné místo a zdaleka nebyl tak nepřijatelný. Herbert Spencer (1820–1903), významný britský filozof a sociolog, přišel s teorií, že všechny věci, živé i neživé, směřují od jednodušších ke složitějším, diferencovanějším formám, od stejnorodosti k různorodosti, od neurčitosti k určitosti. Ve svých *Principles of Sociology* (1876) Spencer rozvinul svou tezi o univerzální evoluci, která zahrnovala jeho pojem „přežití nejzdatnějších“. Tento názor na lidskou společnost více lichočil viktoriánské mentalitě. Koneckonců lidé představovali velkolepý vrchol evoluce a Velká Británie, vedoucí síla průmyslové revoluce, byla pravděpodobně nejsložitější společností na světě, a nacházela se tedy na samém vrcholu evoluční pyramidy.

Na rozdíl od některých svých současníků, kteří viděli pramalou příbuznost s „primitivními a divošskými národy“, byl Spencer neochvějně přesvědčen, že všichni lidé, ať je jejich technologie sebejednodušší, jsou stejně rozumní. Podle Spencera vzniklo náboženství z pozorování, že ve snech může jít opustit tělo. Lidská osoba má tudíž podvojný aspekt a po smrti se duch nebo duše i nadále zjevuje živým potomkům ve snech. Duchové dávných předků či významné postavy nakonec dosáhnou postavení bohů (je to myšlenka známá pod označením *euhemerismus* podle sicilského spisovatele Euhemera, cca 315 př. Kr.). Z rozšířené praxe odlévání úliteb na hroby předků a nabízení pokrmů předkům se vyvinuly oběti po bohy. Uctívání předků bylo tedy u kořene každého náboženství.

Britský antropolog Edward Burnett Tylor, který dodal antropologii náboženství některé ze svých klíčových pojmů, souhlasil se Spencerovými názory na sociální evoluci a s jeho představou snového původu náboženství. Tylor však ve svém pojednání o původu náboženství raději zdůrazňoval roli duše (latinsky *anima*), což vedlo ke vzniku pojmu *animismus* sloužícího k charakteristice přesvědčení, že živé i neživé objekty stejně jako lidé mohou mít duši (nebo životní sílu a osobnost). Tento termín se dosud užívá s různými odstíny jako obecný deskriptivní termín pro „primitivní“, „domorodá“ či „kmenová“ náboženství.

Sir Edward Burnett Tylor (1832–1917) pocházel z londýnského kvakerské rodiny (která mu na základě náboženských prověrek, jež jsou dosud v platnosti, nedovolila studovat na univerzitě) a dostal se k antropologii pouhou náhodou. Cestoval ze zdravotních důvodů do Mexika a Spojených států a byl fascinován životem domorodých obyvatel. Na základě svých pozorování Tylor formuloval své teorie starých a jednoduchých společností, jež vyšly v četných dílech, včetně *Primitive Culture* (Primitivní kultura, 1871) v roce, kdy byl zvolen členem Královské společnosti. Roku 1884 se stal asistentem antropologie na univerzitě v Oxfordu, což bylo první vůbec místo na univerzitě v oboru antropologie v anglosaských zemích. Ve svém díle *Primitive Culture* Tylor přišel s představou tří stadií sociální evoluce:

animismus → polyteismus → monoteismus

Tylor také formuloval pojem kultury (která pak měla velký vliv ve Spojených státech) a pojem *difuze*, předávání kulturních prvků či *rysů* z jedné společnosti do druhé v čase a prostoru. Tam, kde se tyto prvky běžně shodovaly, se označovaly jako *adheze*. O těch rysech, jež se pokládaly za primitivní a jež byly zjištěny v „rozvinutější společnosti“, se soudilo, že jsou to *přežitky* z nějakého staršího vývojového stadia.

Sir James Frazer (1854–1941), skotský klasický filolog s obrovskou zálibou ve shromažďování informací o jiných kulturách, je jedním z nejlepších britských odborníků na problematiku náboženství.

Frazer vycházel z klasických pramenů a vyprávění misionářů a cestovatelů a sestavil dvousvazkové kompendium, v němž se pokusil vytvořit obecnou teorii magie, náboženství a společnosti, která vyšla pod názvem *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Zlatá ratolest: Výzkum magie a náboženství, první vydání 1890). Ač byl Frazer nesmírně erudovaný, mělo jeho dílo menší teoretický vliv než dílo Tylorova. Metodologie „sbírání motýlů“, která vedle sebe klade různé informace původu často velmi pochybného a zcela vytržené z kontextu, umožňuje autorovi „dokázat“ takřka cokoli, co se mu hodí. Přesto se Zlatá ratolest ve své zkrácené podobě vydává téměř neustále.

Frazer se domníval, že magie předchází náboženství. Jelikož se ukázalo, že kouzla a magie jsou klamně, hledali lidé jiné prostředky, jak si psychologicky pomoci, a oddávali se iluzi, že pomocí by jim mohly duchovní bytosti. Když lidé vidí, že nepomáhá ani náboženství, obrací se k vědě. Jak věda, tak magie se zakládají na víře ve využívání přírodních zákonů (třebaže to platí pouze o vědě), kdežto náboženství je založeno na víře v duchy. Vědec a kouzelník mohou provozovat své obřady v důvěře, kdežto kněz připravuje oběti se strachem a chvěním.

V devatenáctém století probíhala důležitá diskuse těch, kteří měli za to, že veškerá lidská kultura nebo aspoň její větší část je výsledkem difuze idejí způsobené migrační etnik a jejich stykem, s těmi, kdo se domnívali, že kultury vznikly nezávisle na sobě. Jelikož všichni lidé mají obdobné psychologické dispozice, tvrdilo se, že mají sklon nacházet stejná řešení kulturních problémů nezávisle na sobě. Tylor obhajoval perspektivu sociální evoluce, kdežto Franz Boas ve Spojených státech modifikoval Tylorovu metodologii a slovník především ve prospěch difuzionismu.

Evans-Pritchard (1972) výmluvně zachytil intelektualistické postoje takových učenců, jako byli Spencer, Tylor a Frazer, jako omyl typu „kdybych byl kůň“ a jejich líčení původu náboženství označil za „obyčejné“ historicky analogické povídky Rudyarda Kiplinga „Jak přišel leopard ke svým skvrnám“. Z nedostatku skutečných, hmatatelných důkazů se Spencer, Tylor, Frazer (a jiní) uchýlovali k tomu, že se ptali sami sebe, co by byli dělali, kdyby byli „primitivem“, jak by racionalizovali svět. Evans-Pritchard zdůrazňuje, že pokud by měli tyto učenci pravdu, s postupem civilizace by takové racionální, leč mylné uvažování bylo vymizelo, kdežto naopak animistické

a magické názory na svět, kultury předků a různé druhy víry ve svrchovanou bytost by přetrvaly a často by existovaly vedle sebe, a to dokonce v prostředí industrializované společnosti.

Méně intelektualistický a spíše *emocionalistický* názor na náboženství charakterizuje dílo Bronislawa Malinowského (1884–1942), jednoho ze zakladatelů *funkcionalistické* antropologie. Funkcionalismus zdůrazňoval vzájemné vztahy mezi různými prvky sociálního systému a méně si všímал evolučního původu a pojmu „přezítků“ – pokračování primitivních prvků v určité kultuře. Společnost se pokládala za samoregulační systém, v němž náboženství, ekonomická organizace a příbuzenství tvoří součásti organického celku. Říše posvátného je vymezena postojem, jaký k němu lidé mají – obřady jsou posvátné, jsou-li vykonávány s úctou a posvátnou bází. Malinowski podobně jako Frazer odlišoval magii od náboženství. Náboženský úkon se zaměřuje na něco mimo sebe sama. Jeho objektem není vykonání obřadu. Například obřad v márnici je zaměřen na uvolnění duše a má zabránit tomu, aby se vrátila a strašila živé. V magii je cílem sama účinná akce.¹⁶ Jak magie, tak náboženství však slouží téže psychologické funkci, totiž zmírnění úzkosti tváří v tvář životní nejistotě. Stejně jako u intelektualistických argumentů jsou i teorie emocí Malinowského (a Freudova) jenom pouhé dohady. Evans-Pritchard (1972, s. 43–47) si všímá toho, že ačkoliv emoce, tužby a podněty nepochybně hrají v náboženství určitou úlohu, vykonání náboženského či magického úkonu automaticky nevyvolá psychologické účinky, jak předpokládá Malinowski. Máme tu další příklad argumentů typu „kdybych byl kůň“: „Kdybychom měli vykonávat obřady, jako to dělají primitivové, byli bychom patrně ve stavu emocionálního zmatku, neboť jinak by nám náš rozum řekl, že obřady jsou objektivně k ničemu“ (Evans-Pritchard, 1972, s. 43).

Velmi odlišný postoj k náboženství zaujal francouzský sociolog Émile Durkheim. Náboženství nepovažuje za objasnění světa, nýbrž za prostředek vyslovovat symbolické výroky o společnosti. Durkheim ani tak nezajímalo hledání původu náboženství jako spíše popis jeho funkce. Na rozdíl od Malinowského (a Freuda) se však nezaměřoval na individuální psychu, ale na sociální skupinu. *Kolektivní představy* společnosti existují v jedinci i mimo něj. Náboženství je pro Durkheima projekcí sociálních hodnot dané společnosti. Je skutečné, neboť skutečné jsou jeho účinky, i když jeho sociální původ je skryt, a objasnění fenoménu náboženství a přesvědčení o něm jsou mylné.

Émile Durkheim (1858–1917) byl žákem Fustela de Coulanges na elitní *École Normale* v Paříži a je považován za jednoho ze zakladatelů moderní sociologie a antropologie. Vycházel především z údajů o australských domorodých etnikách (předpokládal totiž, že představují nejjednodušší formu společnosti, a mohla by nám tedy něco říci o původu složitějších společností). Durkheim přišel s tím, že náboženství má povahu sociální. Nejvíce jsou jeho myšlenky rozvinuty v díle *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Sociologie religieuse et théorie de la conscience* (Elementární formy náboženského života, 1912). Jednou z klíčových distinkcí je u Durkheima odlišení *posvátného* a *profánního*. Kolektivní život společnosti vede ke vzniku profánního světa každodenních činností a posvátného světa etických a morálních hodnot – ideálů, podle nichž se společnost snaží žít.

Antropologie v Severní Americe se vydala poněkud jiným směrem, vycházela totiž z prvků jak kontinentální evropské, tak britské vědy, ale se specifickým zdůrazňováním pojmu kultury. Klíčovou postavou, která ovlivnila několik generací pozdějších antropologů, byl Franz Boas:

Franz Boas (1858–1942) prováděl terénní výzkum mezi kanadskými Inuity a založil antropologickou školu, která zdůrazňovala kulturní rozdíly a vytyčovala se pokusům uvádět údaje z odlišných společností do souladu s nějakou šíře založenou koncepcí. Tento *historický particularismus*, jak se tato škola někdy nazývá, spojoval Durkheimův důraz na sociální psychologii s individuální psychologií Bronislawa Malinowského. Hmotná kultura a osobnost vymezují charakteristický nezastupitelný kulturní styl každé společnosti. Boas se nijak zvlášť nezajímal o sociální fungování institucí, jež se stalo hlavním tématem britské sociální antropologie zásluhou Radcliffe-Browna ve Velké Británii. Podobně jako Durkheim se i Boas zabýval *totemickými* soustavami a tím, jak symboly propojují náboženskou činnost s jinými aspekty života společnosti.

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881–1955) byl jedním z prvních britských sociálních antropologů, kteří prováděli výzkum v terénu. Na univerzitě v Cambridgi Radcliffe-Brown studoval psychologii u W. H. R. Riverse (1864–1922), který se roku 1898 účastnil výpravy na ostrovy v Torresově průlivu spo-

lu s dalším zakladatelem antropologie v Cambridgi Alfredem C. Haddonem. V letech 1906 až 1908 pracoval Radcliffe-Brown na Andamanském souostroví v Bengálském zálivu.¹⁷ Z tohoto výzkumu vzešla monografie s názvem *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology* (Andamanští ostrované: Sociálně antropologická studie, 1922), která je především vylíčením náboženské víry a obřadů Andamanců, a představuje tedy jednu z prvních monografií v antropologii náboženství sepsanou na základě terénního výzkumu. Radcliffe-Brown působil na řadě akademických pracovištích ve světě, například v Austrálii, Jižní Africe, Egyptě, Brazílii, ve Spojených státech (v Chicagu) a v Anglii (v Manchesteru a Oxfordu). Radcliffe-Brown byl nadaný pedagog a měl velký vliv na propagaci toho, co se někdy označuje jako britská škola funkcionální antropologie.

Andamanci byli „kmenoví“ lovci-sběrači (nebyli to tedy ani hinduisté, ani muslimové a ani nebyli součástí hinduistické kastovní soustavy), kteří byli poměrně izolováni, dokud na Jižním Andamanu nebyl roku 1858 založen trestní tábor (Tomas, 1991, s. 77). Byli tudíž považováni za představitelů „rasové čistoty“ a jejich společnost za jakési živé fosilie, které by mohly něco odhalit o původu náboženství a lidské kultury. Radcliffe-Brown tvrdil, že hlavními nadpřirozenými bytostmi Andamanců jsou duchové mrtvých spojení s nebem, lesem a mořem a přírodní duchové, pokládáni za personifikaci přírodních jevů. Aplikoval durkheimovskou analýzu na andamanské etnikum ve snaze nalézt vzájemné vztahy mezi náboženstvím Andamanců a strukturou společnosti. Ačkoli se o něm často hovoří jako o funkcionalistovi (pro jeho zájem o to, jakým způsobem představují instituce organický obraz společnosti), metoda Radcliffe-Browna antcipovala rovněž typ strukturální analýzy, jehož průkopníkem byl Lévi-Strauss. Radcliffe-Brown rozdělil kosmologii Andamanců na tři části – moře/voda, les/země a nebe/stromy – spolu s duchovními silami, dietetickými omezeními a návyky, obřady, opatrováním potravy, květenou a zvířenou; všechny odpovídaly jedné z těchto tří kategorií tripartitního schématu.

Arthur Maurice Hocart (1883–1939) byl antropolog, který vystudoval v Oxfordu a prováděl rozsáhlý terénní výzkum v jižních mořích. Přijal Boasovy detailní metody práce v terénu, přičemž se však v zásadě i nadále držel vývojové perspektivy. Jeho zájem netkvěl ve snaze nalézt původ náboženství, neboť něco takového pokládal za nemožné, i když se zabýval původem monoteismu. Hocart také odmítl Malinowského individuální psychologickou metodu a dával přednost více durkheimovskému sociálnímu pohledu na náboženství. Podle Hocarta (1973, s. 67) „je to tak, že naše nejstarší záznamy nám ukazují člověka uctívajícího bohy a jejich pozemské předsta-

vitele – totiž krále“. To jej dovedlo ke spíše přijímanému závěru (s nímž přišel například Maurice Bloch ve své práci o Madagaskaru), že:

náboženství a politika jsou neoddělitelné a je marné snažit se je od sebe oddělit... Monarchisté nutně musí podporovat církev a ti, kdo neochvějně věří v jednoho Boha, budou napomáhat budování velkých národů. Víra ve svrchovaného Boha nebo v jediného Boha není pouhou filozofickou spekulací; je to velká praktická myšlenka. (Hocart, 1973, s. 76)

Řešení problému původu náboženství a společnosti, jež předložil Lévi-Strauss, je povahy zcela jiné. Lévi-Strauss neochvějně pátral po univerzálních strukturách lidského myšlení a sociálního života. Po vzoru strukturálních lingvistů, zejména Noama Chomského a Ferdinanda de Saussura, a na základě prací ruských formalistů, jako byl Vladimir Propp, který sbíral pohádkové motivy, se Lévi-Strauss snažil odhalit gramatiku mysli, jakousi univerzální psychologii s genetickouází, která umožňuje vznik sociálních struktur. Podobně jako existují hranice jazykové variace, existují i určité základní vrozené kulturní vzorce založené na binárních protikladech. Tak například všechny společnosti rozlišují mezi syrovým a vařeným, přičemž syrové představuje přírodu (a ženy) a vařené kulturu (a muže). Mýty odhalují společné dějové linie, které se dají použít k pochopení omezeného množství způsobů, jakými lidé interpretují svět.¹⁸

Claude Lévi-Strauss (1908) se narodil v Belgii, ale strávil většinu svého aktivního vědeckého života ve Francii. Je jedním ze zakladatelů *strukturalismu*, myšlenkového směru odvozeného od lingvistické teorie, jež se zaměřuje na strukturu společnosti, textů, jazyků a kulturního života. Zdůrazňuje vzájemné vztahy mezi prvky v současnosti na úkor historické změny. Až na několik krátkých expedic do amazonských oblastí v Brazílii Lévi-Strauss nebyl antropolog pracující v terénu. Jeho zájem o Jižní Ameriku a znalosti o tomto světadílu jsou však velmi rozsáhlé a jeho čtyřsvazková řada *Mythologiques: Les mythologiques: Le cru et le cuit* (Mytologie 1: Syrové a vařené, 1964, česky 2006), *Les mythologiques: Du miel aux cendres* (Mytologie 2: Od medu k popelu, 1966, česky 2006), *Les mythologiques: L'origine des manières de table* (Mytologie 3: Původ způsobů stolování, 1968), *Les mythologiques: L'homme nu* (Mytologie 4: nahý člověk, 1971), do angličtiny přeložená jako *Introduction to a Science of*

Mythology (1970–1981), čerpá právě z tohoto materiálu. Mezi autorova další stěžejní díla patří osobní vyprávění jeho putování po Amazonii nazvané *Tristes Tropiques* (poprvé vydáno v roce 1955; česky *Smutné tropy*, 1966), *Le totémisme aujour'd'hui* (Totémismus dnes, 1956, česky 2001), diskuse o lidském symbolickém myšlení (poprvé vydáno v roce 1962) a řada vlivných pojednání s názvem *La pensée sauvage* (1962, česky *Myšlení přírodních národů*, 1971, 1996).

Zatímco strukturální antropologie byla v Británii oblíbená v učitelském období v šedesátých a sedmdesátých letech dvacátého století, její vliv v anglofonní sociální a kulturní antropologii byl méně výrazný než durkheimovská symbolická metoda. Tak jako u předchozího hledání univerzální zůstávají vrozené struktury Lévi-Strausse spekulativní a (tak jako u Frazerovy práce *Zlata ratolest*) hrozí, že se pouze kumulují údaje opakující jistý argument, aniž by posilovaly jeho platnost. Pro Lévi-Strausse jsou individuální zkušenosti a emoce jako láska, nenávisť, strach a touha až druhotné ve srovnání se základními, hlubkovými strukturami, jež umožňují vznik společnosti a mají biologický základ. Mnoho kritiků nakonec zjistilo, že takový přístup ponechává příliš mnoho důležitých otázek nezodpovězených.¹⁹ Můžeme sice objasnit struktury myšlení a společnosti, ale víme, co je to žít a cítit se jako člověk? Hrají-li dějiny a působení lidí až druhé housle, můžeme vidět sebe samé jako sebeurčující jedince a dokážeme porozumět složitosti interakcí mezi lidmi a jejich fyzickým a sociálním prostředím?

V přehledu jsme představili několik přístupů ke studiu náboženství, aniž bychom se dosud pokusili vymezit „náboženství“ samé. V další části kapitoly se proto podíváme na některé z nejčastěji uváděných definic náboženství, třebaže si z toho čtenář může vyvodit závěr, že jsou natolik neurčité nebo neslučitelné, že tento pokus je užitečný jen zčásti.

Vymezení náboženství

Ať už je náboženství čimkoli, bylo věru nemálo viktoriánských cestovatelů, obchodníků a misionářů, kteří by sebejistě prohlásili, že „divoši“ žádné náboženství nemají. Znamý cestovatel sir Samuel Baker měl v roce 1866 přednášku v Londýnské etnologické společnosti o afrických etnikách žijících v povodí Nilu na severu Afriky, při níž prohlásil: „Bez výjimky nevěří ve svrchovanou bytost, ani nemají nějakou formu kultu či idolatrie, ani není temnota jejich mysli osvěcena sebedemším paprskem pověry. Jejich mysl je stejně nehybná jako močál, který tvoří tento zakrslý svět.“²⁰

etnik do kategorií, jež Západ může chápat a interpretovat na základě své vlastní zkušenosti.²³

Slovo **religion** (tj. náboženství) v západoevropských jazycích pochází pravděpodobně z Vulgáty, latinského překladu Bible z hebrejštiny a řečtiny, který se připisuje sv. Jeronýmovi (cca 345–420 n. l.). Řecký výraz *thrésketa* (obřad, kult) byl přeložen do latiny jako *religio*. Na rozdíl od svých řeckých protějšků hovořili latinští církevní otcové o „pravém“ náboženství (*religio*) oproti náboženství „nepravému“ (Pieris, 1988).

Tylor (1958, s. 8) tvrdil, že minimální definicí náboženství je „víra v duchovní bytosti“. V té či oné podobě se tato definice s různými příkrasami ukázala jako pozoruhodně odolná, a to přestože neříká nic o tom, „co jsou ony duchovní bytosti“. Pro Tylora je náboženství snahou lidí nalézt smysl svých zkušeností a světa, v němž žijí (někdy se to označuje jako intelektualistické pojetí náboženství).

Poněkud odlišné, ale stejně vlivné vymezení náboženství podává současný americký antropolog Clifford Geertz, který se často pokládá za představitel symbolické ho přístupu k náboženství zaměřeného na to, co náboženství představují. Stoupenci tohoto pojetí zkoumají způsoby, jak symboly a obřady působí jako metafory života společnosti, a nikoli to, co se náboženství snaží objasnit.

Pro Clifforda Geertze je náboženství:

(1) soustavou symbolů, jež funguje tak, aby (2) založila silné, vše prostupující a trvalé postoje a motivace v lidech (3) formulováním představ o obecném řádu existence a (4) dodáním takové aury faktualnosti těmto představám, že (5) postoje a motivace se zdají jedinečně realistické. (Geertz, 1973, s. 4)

Do tábora představitelů symbolické antropologie patří i Melford Spiro, který v jednom dlouhém článku o problémech s vymezením náboženství definoval náboženství jako „instituci tvořenou kulturně strukturovanou interakcí s kulturně nadlidskými bytostmi“ (Spiro, 1973, s. 96).

Jedním z nejostřejších kritiků symbolické definice náboženství je Robin Horton, který tvrdí, že:

ANTROPOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Henry Drummond, velice zcestovalý evangelický křesťan, se ve svém názoru na „primitivní“ pokusil spojit vývojovou teorii s dobročinnějšími a romantičtějšími city. Používá rousseauovských výrazů a (1894) tvrdí, že „v panenské prostotě tu přebývá původní člověk, bez oděvu, bez civilizace, bez učení a vzdělání, bez náboženství – pravé dítě přírody, nemyslíci, bezstarostné a spokojené. Tento člověk je zřejmě docela šťastný; nemá prakticky žádné potřeby.“²¹ Takové hrubé a zjevné chyby vyplývaly z neznalosti života a jazyků příslušných etnik. Evropská pozorovatelé (jak to bývá u všech cestovatelů) hledali styčné body se svou vlastní kulturou a často nepoznávali to, co bychom mohli označit jako „náboženství“, předvádělo-li se v podobě, jakou neznali.²² I když Evropané a Afričané nebo jiní „domorodci“ mluvili stejným jazykem (jako je například pidžin na bázi angličtiny), nebylo nikterak zaručeno, že si odpovídaly významy slov. Jak si povšiml Evans-Pritchard (1972, s. 7):

S výroky o náboženské víře nějakého národa se vždy musí zacházet s nejvyšší opatrností, neboť v tomto případě se zabýváme tím, co ani Evropan, ani domorodec nemůže pozorovat přímo, totiž pojmy, obrazy a slovy, jež k pochopení vyžadují důkladnou znalost jazyka příslušného národa a rovněž povědomí o celé myšlenkové soustavě, jíž je každá víra součástí. Konkrétní víra nemusí totiž dávat žádný smysl, je-li odtržena od celé soustavy náboženských představ a praktik, k nimž náleží.

Friedrich Max Müller (1823–1900), německý filolog, který prožil většinu své akademické dráhy v Oxfordu, je považován za jednoho ze zakladatelů srovnávací indoevropéistiky. Müller ve svém *Introduction to the Science of Religion* (Úvodu do vědy o náboženství) tvrdil, že víra v božskou bytost je všeobecná, a že ať se náboženství zdá sebedětinštější či sebedětinštější, slouží k tomu, aby umístilo lidskou duši do Boží přítomnosti. Müller předpověděl, že pravdy obsažené ve všech náboženstvích povedou v budoucnu ke vzniku nové podoby náboženství, které se možná bude stále nazývat křesťanstvím a uchová si to nejlepší z každého zjevení božského.

Definice

Podíváme-li se na různé definice náboženství, musíme mít stále na paměti, že konstruujeme kategorii („náboženství“, *religio*) založenou na evropských jazycích a kulturách a že tento pojem nemá nutně svůj ekvivalent v jiných částech světa. Přinejlepším tedy sledujeme klopnotný proces přenosu – přenosu jazyků a kultur jiných

ANTROPOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

definovat náboženství jako strukturální symbolismus je totéž jako definovat substanci „plátno“ jeho přiležitostným užitím jako vlájky: symbolická funkce patří k povaze náboženství stejně jako k plátnu. (Horton, 1994, s. 23)

Horton formuluje svou vlastní definici náboženství jako „rozšíření prostoru sociálních vztahů lidí za hranice ryze lidské společnosti“, v němž se lidé nacházejí ve vztahu závislosti na svých „ne-lidských protějšcích“. Toto vymezení je nezbytné k tomu, aby se v definici vyloučily vztahy lidí k domácím zvířatům – koneckonců každé, když někdo krmí kočku nebo jde vyvenčit psa, dostává se do sociálních vztahů „za hranicemi ryze lidské společnosti“ (Horton, 1994, s. 31–32). Zatímco Horton se ztožňuje s intelektualistickým pojetím spojovaným s Tylorom, jeho definice rovněž obsahuje durkheimovské prvky v tom smyslu, že chápe náboženství jako rozšíření sociálních vztahů. Jeho metoda je tedy *induktivní*, nikoli *deduktivní*, vychází totiž od lidí a jejich zkušeností, a neshlíží na ně shora, z postavení Božího. Pro Hortona, který většinu své akademické dráhy působil a pracoval v Africe, prozrazují symbolické interpretace ve skutečnosti étos západních univerzit: „Skutečnost duchů má tendenci mizet a být nahrazována představami lidí, kteří se zabývají promyšleně zastíranými mocenskými hrami, skládáním světských básní nebo se účastní komplikovaných sémiologických her“ (Horton, 1994, s. 386).

Ponecháme-li prozatím stranou diskusi o intelektualismu a symbolismu, Arthur Lehmann a James Myers přišli s rozšířenou verzí Tylorových a Spiroových definic, která v praxi zahrnuje většinu toho, co by antropologové rádi pojali do knihy o antropologii náboženství, jako je tato:

Rozšíření definice náboženství mimo duchovní a nadlidské bytosti na vše, co je mimořádné, tajemné a nevysvětlitelné, umožňuje komplexnější pohled na náboženské chování etnik ve světě a umožňuje antropologický výzkum takových jevů, jako je magie, čarodějnickví, kletby a další praktiky, které mají smysl pro preliterární společnosti i společnosti psanou kulturou. (Lehmann a Myers, 1997, s. 3)

Vlivným defnitorickým přístupem k náboženství vycházejícím z náboženských pozorování je analýza náboženství Nimiana Smarta podle různých „dimenzí“. Ty se také mají vztahovat na všechna náboženství a lze je pokládat za připomínku teologům a historikům náboženství, aby ve svém zaměření na posvátné knihy a věroučné formulace neopomínali praktické, estetické a emocionální aspekty náboženství. To, co se až příliš často považuje za autentické či správné formy náboženství, jsou ve skutečnosti představy kněžských elit, kterým jde o to, čím by jejich náboženství mělo být, nikoli o to, jak je prožívá většina jeho vyznavačů. Smartovy dimenze nabyly

časem několika různých podob, z nichž dosud nejrozvinutější je zachycena v knize *Dimensions of the Sacred* (Dimenze posvátného). Ke svým nejčastěji citovaným „sedmi dimenzím“ připojil Smart osmou – politickou a ekonomickou, takže jejich celkový souhrn vypadá takto (Smart, 1996, s. 10–11):

1. Rituální nebo praktické
2. Věřoučné nebo filozofické
3. Mytické nebo narativní
4. Zkušenostní nebo emocionální
5. Etické nebo právní
6. Organizační nebo sociální
7. Materiální nebo umělecké
8. Politické a ekonomické

Smartův dimenzionální přístup je zasazen do srovnávací, fenomenologické tradice; snaží se nacházet podobnosti a kontakty mezi světovými náboženstvími na rozdíl od tradičního antropologického zaměření na sociální povahu náboženství v rámci specifického hostitelského společenství či podskupiny. Většina antropologů by se Smartem souhlasila v tom, že je užitečné chápat náboženství jako fenomén o mnoha aspektech s překrývajícími se oblastmi, a ne jako jedinou „věc“, kterou lze snadno identifikovat a zkoumat izolovaně. Náboženství se od sebe liší ve svém zdůrazňování těchto dimenzí podobně jako různé skupiny v rámci jediné náboženské víry. Například věroučné a právní aspekty islámu či judaismu jsou dobře rozpracované, kdežto společnosti bez svatých písem spíše tihnou ke zdůrazňování úlohy mýtů, zpřítomňovaných třeba v tanci nebo v „šamanském“ vytržení. V křesťanství kladou například některé protestantské denominace velký důraz na osobní zkušenost a cit, kdežto pravoslavní a římský katolicismus spíše na liturgii a obřad a na mnoha místech mají vysoce rozvinutou dimenzi materiální a uměleckou (kostely, ikony, oděvy, hudba atd.).

Některé z takovýchto charakterizací náboženství, jako je Smartova, jsou právě snahami kategorizovat a klasifikovat náboženství, aniž by se zabývaly otázkou, na co se vlastně zaměřujeme. Jiné definice závisější na tom, jakou funkci vlastně náboženství má, nebo se týkají idejí souvisejících se vznikem náboženství. V této poslední části první kapitoly se podíváme na pokusy kategorizovat různá náboženství a na některé problémy spojené s těmito kategoriemi.

Kategorie

Když se učenci v devatenáctém století začali zabývat zkoumáním náboženství, používali svých vlastních zkušeností jako základu pro srovnávání, což bylo přirozené. Nejtrvalejší dělicí čarou bylo rozdělení náboženství na takzvaná „světová náboženství“ a ostatní. Ať už je světové náboženství jakékoli, náboženství „primitivní“ či „divočů“ musí být odlišné, musí být jeho zrcadlovým obrazem. Světová náboženství sama byla rozdělena na „vyšší“ a „nižší“ formy v závislosti na jejich zjištěných podobnostech s hlavními semitskými náboženstvími – judaismem, křesťanstvím a islámem, nebo na odlišnostech od nich. Pohled na každé náboženství byl do značné míry založen na elitě jeho vyznavačů nebo na jeho věroučných podobách či svatých písmech, nikoli na jeho rozšířenějších „lidových“ projevech. Zatímco rasistické a hierarchické podtexty takového myšlení se už považují za nepřijatelné, ukázalo se, že původní klasifikace mají pozoruhodně dlouhý život, a to zejména v teologii a religionistice.

Předpokládané charakteristické rysy „světových“ náboženství:

1. Jsou založena na svatých písmech.
2. Obsahují pojetí spásy, často zvnějšku („přicházející vysvoboditel“).
3. Jsou univerzální nebo mají univerzální potenciál.
4. Dokážou do sebe vstřebat či nahradit „původní“ náboženství.
5. Často tvoří zvláštní oblast činnosti.

Naopak „původní“ náboženství se často považují za zrcadlový obraz světových náboženství.

Předpokládané charakteristické rysy „původních“ náboženství:

1. Jsou orální – je-li příslušná kultura aliterární, náboženství nemá svatá písma a formální vyznání víry.
2. Jsou orientována „na tento svět“.
3. Jsou omezena na jediný jazyk či etnickou skupinu.
4. Tvoří základy, z nichž se vyvinula světová náboženství.
5. Náboženství a život společnosti jsou neoddtělitelné a vzájemně propojené; není jasná dělicí čára mezi „posvátným“ a „profánním“ nebo mezi „přírozeným“ a nadpřírozeným.

Tyto kategorizace nejsou neúžitečné, jinak by totiž nepřezily tak dlouhou dobu. Považují však, jak zdůraznila řada vědců, mnoho věcí za předem prokázané a jsou to přinejlepším myšlenkové konstrukty, nikoli charakterizace skutečnosti. Podíváme-li si nejprve na světová náboženství, do jaké míry lze například takový taoismus či konfucianství označit za náboženství mající univerzální potenciál? Taoismus i konfucianství se všeobecně pokládají za světová náboženství, a přesto jsou do značné míry teritoriálně omezena na jihovýchodní Asii. Konfucianství je stejně tak neoddtělitelné od čínských představ o společenském řádu jako pojem *dharma* („zákon“) od hinduistického kastovního systému. Védské prvky (kněžské nebo ty, jež se nacházejí v posvátných písmech) jsou ve skutečnosti pouze jednou z linií a většina „vesnického“ hinduismu by lépe vyhovovala charakterizaci hinduismu jakožto původního náboženství. Do jaké míry se dá judaismus, podle něhož je příslušnost k němu určována matkou, vpravdě považovat za univerzální náboženství? Islám přikládá velký význam posvátnosti a autoritě svatého Koránu, avšak text koránských posvátných textů byl Muhammadovi sdělován *ústně* a ústní odříkávání Koránu z paměti v arabštině je v islámu stále ústředním prvkem. Většina horlivých vyznavačů „náboženství knihy“ tvrdí, že náboženství prostupuje všechny aspekty jejich života – neexistuje žádná zkušenost, neexistuje sebestmenší součást života, jež by nespádala do jeho sféry.

Co tedy mimo poněkud arbitrární soupis prvků (odvozených hlavně ze západního křesťanství) mají tato světová náboženství společného? Je z popisného hlediska užitečné stavět proti sobě semitská a asijská náboženství na jedné straně a světová „kmenová“ náboženství na straně druhé? Mnoho afrických náboženských kultur například překročilo jazykové a etnické hranice.²⁴ Náboženské a ostatní aspekty kultury jsou vždy v nějakém vzájemném vztahu, ale mezi „původními“ a „světovými“ náboženstvími nacházíme několik kultur se společným náboženstvím a také několik náboženství v rámci jedné a téže kultury.²⁵ David Turner měl za to, že náboženství domorodých australských etnik by se dala stejně dobře klasifikovat jako světová náboženství v tom smyslu, že jejich metoda vztahu ke světu je „použitelná na všechny doby a místa a na všechna etnika nezávisle na zděděné příslušnosti k vymezenému příbuzenství nebo etnické skupině“ (Turner, 1996, s. 80).

V posledních několika desetiletích lze zaznamenat prudký nárůst počtu Američanů a obyvatel západní Evropy, kteří se označují za pohany – obvykle vycházejí z původních malých společností (hlavně původních obyvatel Ameriky), východních náboženství a předkřesťanských evropských tradic v jakési eklektické směsi. Tomu, co je orální a místní, se dává přednost před psaným a univerzálním (či abstraktním) – ale máme tu i podoby náboženské víry a praxe, jež se vymykají klasifikaci podle schémat představených výše. Současné západní pohanství překračuje hranice kultury a jazyků, nicméně obvykle zdůrazňuje význam lokálnosti a „genia loci“ tak jako

v původních náboženstvích. Pohanství přitahuje bývalé židy i křesťany stejně jako ty, kdo nemají žádné základy v nějaké jiné víře, typicky v nějakém světovém náboženství. Aloysius Pieris přesvědčivě konstatoval, že:

hromadné konverze z jedné soteriologie k jiné [např. z křesťanství k islámu] jsou řídké, ne-li vyloučené, nejvýše pod tlakem vojenské moci. Avšak přechod od nějakého kmenového náboženství k metakosmické [světové] soteriologii je přirozený proces, v němž bývalé náboženství, aniž by obětovalo svůj ráz, poskytuje všeobecný základ pro nové. (Pieris, 1988, s. 99)

U současného západního pohanství jde však o trend opačný. Dnešní čísla nás možná sotva opravňují mluvit o „hromadné konverzi“, nicméně přece jen jsme svědky procesu, v němž podstatný počet lidí odmítá metakosmická náboženství, jež nabízejí představu definitivní spásy (soteriologie), a obrací se nikoli k materialismu a vědeckým vysvětlením lidské existence, jak by předpokládali Frazer a Malinowski, nýbrž k panteistickému, magickému pohledu na svět.

James Mackey, křesťanský teolog, si stěžuje na „pošetilost antropologie“ v tom smyslu, že občas „ostrě odděluje animismus či magii a náboženství“ (Mackey, 1996, s. 9). Chce tím říci, že antropologové by měli mít rozum, ale ať vyjdou z jakéhokoli východiska, domnívají se, že musejí klasifikovat, definovat, vylučovat a škatulkovat lidskou zkušenost. Mackey cituje výrok Ludwiga Feuerbacha, že „co je dnes ateismus, bude zítra nazýváno náboženstvím“, ²⁶ a požaduje méně kategorický a méně dogmatický přístup k definicím náboženství. Tvrdí, že:

Samozřejmě to může být tak, že lidé, kteří nějak předdefinovali povahu toho, co je božské, a konkrétněji ti, kteří pokládají charakteristické znaky imanence a transcendentce ve vztahu k božské dimenzi za opak toho, co ve skutečnosti vždy jsou, totiž za souřadnice, také velmi precizně specifikují, co se má pokládat za náboženství, za vpravdě náboženskou dimenzi života a náboženské vědění, a co nikoli. Je zajímavé povšimnout si toho, že tuto údajnou schopnost mají tak často ti, kdo se o náboženství vyjadřují krajně dogmaticky, a ti, kdo jsou k náboženství přezíraví, a to na údajně vědeckých základech.

I když všechny definice a kategorie náboženství a také teorie o jeho původu ovlivnily to, co antropologové zkoumali a jak interpretovali to, co zjistili, nebude se těmito otázkami v následujících kapitolách zabývat v první řadě. Není to snad z nedostatku úcty k analytické preciznosti, nýbrž proto, že náboženství jakožto kategorii považují za nestabilní a závislou na kontextu a že u každého pokusu definovat daný předmět

přilíší úzce hrozí, že vtiskne pozitivistickou nálepku něčemu, co je ve skutečnosti interpretativní proces.

Závěr

Antropologové nezačínají své teorie *de novo*, od počátku, nýbrž stavějí na práci svých předchůdců a reagují na ni. V následujících kapitolách uvidíme, jak současná antropologové dospívají ke svému chápání náboženství dialogem dřívějších antropologických idejí a metod se současnou kulturou. Různá témata, o nichž se pojednává v jednotlivých kapitolách, jsou zvolena proto, že jsou relevantní nejen pro antropologii náboženství, ale i pro příbuzné obory, zejména pro religionistiku. Příklady použité k ilustraci každého tématu nejsou sice zvoleny vyloženě namátkou, ale stejně tak by se dalo vybrat mnoho alternativních možností. Celkový ráz a téma knihy nepochybně ovlivnila má křesťanská výchova, antropologické vzdělání a zkušenosti s prací v terénu v Africe. Stejně důležitý však byl i zájem studentů a kolegů a také dostupnost materiálu. Doufám, že pro čtenáře bude tento úvod do antropologie náboženství dostatečně podnětný, aby pokračovali ve svých vlastních výzkumech a dospěli k vlastním závěrům v této fascinující a klíčové oblasti lidské zkušenosti.

Literatura

- Barfield, Thomas (ed.) (1997): *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell.
- Barley, Nigel (1983): *The Innocent Anthropologist: Notes from a Mad Hut*. London: Colonnade Books, British Museum Publications.
- Barley, Nigel (1986): *A Plague of Caterpillars: a Return to the African Bush*. London: Viking.
- Bertis, Joseph D. (ed.) (1969): *Phenomenology of Religion: Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*. London: SCM.
- Bloch, Maurice E. F. (1985): *From Blessing to Violence: History as Ideology on the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice E. F. (1998): *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Boulder, CO, Oxford: Westview Press.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press (první vydání roku 1972 pod názvem *Esquisse d'une théorie de la pratique*).
- Bowen, Eleanor Smith (1954): *Return to Laughter*. New York: Harper & Row.
- Bowie, Fiona (1998): *Trespassing on sacred domains: a feminist anthropological approach to theology and religious studies*. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 14(1), 40–62.
- Bowie, Fiona (1999): *The inculturation debate in Africa*. *Studies in World Christianity*, 5(1), 67–92.